

رابطه معرفت در عالم مثالی و عقلانی با فضیلت اخلاقی نزد ملاصدرا و قرچغای خان

فرشاد مرادی^۱، دکتر محسن فهیم^{۲*}، دکتر علیرضا فهیم^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۲. گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

۳. گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهر کرد، شهر کرد، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۹)

چکیده

زمینه: یکی از مسائل اساسی در فلسفه اخلاق رابطه میان معرفت و فضیلت اخلاقی است. برای تحلیل این موضوع از دیدگاه ملاصدرا، تحلیل نگرش صدرایی حرکت جوهری مراتب نفس انسانی (معرفت مثالی و عقلانی) با عوالم (مثالی و عقلانی) درباره ارتباط معرفت با فضیلت ذیل مابنی و نتایج این نظریه بسیار اهمیت دارد. در این مقاله با بررسی موضوع چگونگی معرفت انسانی در عالم مثالی و عقلانی ارتباط این معرفت با فضیلت اخلاقی نزد ملاصدرا و قرچغای خان بررسی شد.

نتیجه گیری: نتایج مطالعه نشان دادند که ملاصدرا برای تحلیل موضوع ارتباط معرفت با فضیلت از نظر منطقی به اقسام گزاره های اخلاقی توجه داشته و آن ها را ذیل معقولات ثابته فلسفی مطرح کرده که در ادراک خیالی بصورت جزئی و معرفت عقلانی بصورت کلی مصداق می یابند. این امر در آراء قرچغای خان دیده نمی شود. اما از لحاظ هستی شناختی، هر دو متفکر ضمن همسنخ دانستن معرفت با فضیلت در مراتب نفس و عالم از این نظریه در جهت نتایج معادشناسی و معاد جسمانی انسان سود برده اند. بر اساس این نظریه فضایل و ردایل در مرتبه مثالی و عقلانی همسنخ با نفس و متحد با آن می شوند و به همین دلیل در قیامت بصورت لذت و عذاب برای انسان ظاهر می شوند.

کلیدواژه‌گان: معرفت، فضیلت، گزاره های اخلاقی، عالم مثالی و عقلانی، ملاصدرا، قرچغای خان

سرآغاز

عالم مثالی و عقلانی مطرح شده است که تبیین آن می توان درک بهتر و وسیع تری از نظرات و آراء ایشان درباره معرفت و ارتباط نظر و عمل داشت.

معرفت شناسی مبحثی است که اگرچه به لحاظ ظاهری دارای صبغه ای فلسفی است؛ اما از آنجاکه شناخت می تواند حاصل آبخورهای متعدد باشد؛ لذا حصر این مهم در فلسفه رویکرد عاقلانه ای نیست؛ بر همین اساس است که شناخت در حیطه فلسفه گاه برخاسته از دوایر دیگر، بالأخص عرفان و تخلق به اخلاق حسنه است و در این میان مشهورترین رویکردها، رویکرد صدرایی است که فلسفه و عرفان را با محوریت تخلق به اخلاق حسنه به یکدیگر پیوند داد؛ در این میان علیقلی بن قرچغای خان (به عنوان یکی از فلاسفه عصر صفوی) نیز اگرچه متأثر از مشرب فلسفی عصر خود بود، اما سیاق تبیین موضوعات

رابطه معرفت^۱ و فضیلت^۲ از زمره مهمترین مبادی اندیشگانی در فلسفه است که می توان آراء معرفت شناختی^۳ و اخلاقی^۴ فیلسوفان را ذیل این نظریه بازشناسی کرد. افلاطون به عنوان سردمدار نظریه مساوق بودن معرفت با فضیلت، تأکید دارد که معرفت به امر اخلاقی در بُعد عملی همان کسب فضیلت است بنابراین به رابطه دوسویه میان نظر و عمل معتقد است (۱). در سوی دیگر نظرات ارسطو است که به شکاف میان معرفت و فضیلت قائل است و این موضوع را بر اساس ضعف اراده تبیین می کند. تحلیل موضوع رابطه معرفت اخلاقی و فضیلت و گرایش به مساوق بودن یا شکاف در میان آنها، مبدأ برای تبیین آراء و نتایج فیلسوفان می تواند واقع شود (۲). در این میان نظریه رابطه معرفت و فضیلت در فیلسوفان اسلامی نیز دارای پیشینه است. در آراء ملاصدرا و قرچغای خان نیز که مورد بحث این مقاله است، این فرض در معرفت در

نویسنده مسؤل: نشانی الکترونیکی: fmohsen598@gmail.com

هم نمی‌تواند مدرک آن‌ها باشد. پس مدرک این دو، یک امر غیر جسمانی دیگر، یعنی قوه خیال است. (۴)

او در برهانی دیگر می‌گوید نفس حیوانی قوه‌ای دارد که بدان وسیله اشباح و صور مثالی را درک می‌کند و ادراک^۶ نیز عبارت است از حصول صورت نزد مدرک، اعم از این‌که در ذات یا در قوه‌ای از آن حاصل گردد؛ اما این گونه صور خیالی، قابل اشاره حسی نیستند، درحالی‌که صورت جسمانی، در هر کجا که باشد، اشاره حسی می‌پذیرد؛ بنابراین روشن می‌گردد که صور خیالی در این عالم نیستند. (۵)

آنچه نزد ملاصدرا برای این‌گونه براهین بستر مناسبی می‌گستراند، باور او به مراتب گوناگون هستی است و اینکه او وزن علم را وزن وجود می‌داند. از این دو اصل به دست می‌آید که مراتب علم نیز مختلف است و این طور نیست که بین صورت مادی و صور عقلی موجودات خلل باشد؛ همان‌طور که در عالم هستی این‌گونه نیست. ناگفته نماند که تجرد قوه خیال و یافته‌های آن نزد ملاصدرا حائز کمال اهمیت و زمینه‌ساز طرح مباحث معاد و عالم آخرت شده است. لذا این نتیجه حاصل می‌شود که ملاصدرا خیال را به‌عنوان یکی از منابع شناخت دارای اهمیت دانسته و جایگاه آن را بینا عقلی - حسی می‌داند؛ در واقع بر آن است که نمی‌توان خیال را از جنس ادراک حسی محض دانست؛ ضمن این‌که نمی‌توان برای آن صورت عقلی محض نیز لحاظ کرد؛ بدین دلیل خیال جایگاهی حسی - عقلی دارد و از منابع مهم شناخت است. نهایت این‌که از نظر او، قوای حسی برای نفس مانند جاسوسان عمل می‌کنند؛ (۵) بعضی از آن‌ها که حواس ظاهر باشند در فعل و طاعتی که از نفس دارند، چنان‌اند که گویی مجبورند و نمی‌توانند از مقام خود درگذرند، زیرا هرکدام را مقامی معلوم است. از این‌رو، برای چشم ممکن نیست که سفید را سیاه ببیند و همین‌طور ذوق نتواند شیرین را تلخ بیابد؛ هرکدام، از فعل دیگری ناتوان است؛ اما حواس باطن چنان‌اند که گویی در فعل خودمختارند؛ قوه مفکره می‌تواند در کار خود تفنن به کار زند و از صورتی به دیگری منتقل گردد و در هر حوزه‌ای که بخواهد تأمل نماید. (۵)

معرفت عقلانی نزد ملاصدرا

ملاصدرا یکی از عالی‌ترین انواع معرفت را معرفت عقلانی^۷ دانسته و در این خصوص در کتاب عقل و جهل شرح اصول کافی به تفصیل به بیان بحث پرداخته است. صدرا می‌گوید: «این عقل نخستین آفریده و نزدیک‌ترین مجعولات به سوی حق تعالی و بزرگ‌ترین و کامل‌ترین و دومین موجود در موجود بودن است و اگرچه اول تعالی را در جنب حقیقتش دومی نیست، چون وحدت او وحدت عددی نیست که از جنس وحدت‌های دیگر باشد و این مراد است از آنچه در احادیثی که از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله وارد شده که: اول خلقی که خداوند آفرید نور من بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید روح من بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید قلم بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید فرشته‌ای کروی بود و در روایتی: اول خلقی که خداوند آفرید عقل بود.

فلسفی و چگونگی بهره‌گیری از تأثیر فضایل اخلاقی در پیشرفت در معرفت در عالم مثالی و عقلانی توسط وی دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با روش ملاصدرا است؛ به همین لحاظ است که به نظر ملاصدرا «حکمت مخالف با شرایع حقه الهی نیست، بلکه مقصود از هر دو چیزی نیست جز شناخت حق تعالی و صفات و افعال او. این امور گاه از طریق وحی و رسالت به دست می‌آید که نبوت نامیده می‌شود و گاهی از طریق سلوک و کسب حاصل می‌شود که به نام حکمت و ولایت نامیده شده است. بنابراین، تنها کسی که می‌تواند خطاب‌های شرعی را بر براهین فلسفی تطبیق دهد که مدعی ناسازگاری حکمت و شریعت می‌شود.» (۳). مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی تطبیقی ارتباط معرفت در عالم مثالی و عقلانی با فضیلت اخلاقی نزد ملاصدرا و علیقلی خان ذیل بحث هستی‌شناسانه درباره فضایل اخلاقی است. در ارتباط با معرفت‌شناسی و اخلاق از دو دیدگاه ملاصدرا و قرچغای خان پرواضح است که پژوهش‌ها در ارتباط با ملاصدرا بسیار وسیع‌تر از پویش‌های علمی است که در ارتباط با همین موضوع از دیدگاه علیقلی خان پرداخته است؛ حتی می‌توان ادعا کرد، قرچغای خان شخصیتی ناشناخته است که کمتر پژوهشی به بررسی اطراف و اکناف دیدگاه‌های وی پرداخته است؛ لذا با توجه به این محدودیت پژوهشی در زمینه مقاله حاضر انجام نشده است.

بحث

معرفت در عالم مثال نزد ملاصدرا

نزد ملاصدرا عالم مثال، عالم تجرد خیالی است، این عالم برزخی است میان عالم حسی مادی و عالم عقلانی^۵. موجودات خیالی مادی نیستند، ولی برخی ویژگی‌های مادیات مثل شکل و اندازه را دارند، متناظر و همسنخ با عالم مثالی در نفس انسان قوه خیال است. او می‌گوید: «قوه خیال، جوهری است که محل آن بدن یا اعضای آن نیست و در جهتی از جهات عالم مادی یافت نمی‌شود. این قوه از این عالم مجرد و در عالمی جوهری بین دو عالم ماده و عقل است.» (۴).

از این منظر، اصالت با وجود و وجود دارای مراتب گوناگون است؛ به‌گونه‌ای که شیء واحد، در هر مرتبه آن ویژگی‌های خاص آن مرتبه را دارد؛ بنابراین، اشکالی ندارد که صور تعلیمی در مرتبه‌ای از هستی همراه با ماده، ولی در مرتبه‌ای دیگر از آن مجرد باشند. (۵). این باور فلسفی برای او، زمینه‌ساز اثبات معرفت در عالم مثال است.

ملاصدرا بر این اساس، براهین مختلفی برای اثبات تجرد قوه خیال اقامه کرد. بعضی از این براهین، همان براهینی است که دیگران از آن‌ها در اثبات تجرد نفس ناطقه، بهره‌جسته‌اند (۴). افزون بر آن، او در این باره برهان‌های جداگانه و ابتکاری نیز دارد؛ از جمله این‌که می‌گوید انسان به متضاد بودن سیاهی و سفیدی حکم می‌کند و لازم است این دو، هنگام حکم کردن، نزد او حاضر باشند؛ اما روشن است که دو امر متضاد ممکن نیست، باهم در امری جسمانی حاضر شوند و چون جزئی هستند عقل

این‌ها تمام صفات و اوصاف یک‌چیز است به اعتبارات گوناگون که بحسب هر صفتی به نامی دیگر نامیده می‌شود. در واقع نام‌ها زیاد است و مسمی از جهت ذات و وجود یگانه است، اما ماهیت ذات جوهری است که به‌هیچ‌وجه تعلق به اجسام ندارد، نه از جهت وجود مانند اعراض و نه از جهت فعل و تصرف مانند نفوس و نه به‌واسطه جزء بودن و نه آمیختگی مانند ماده و صورت. «(۶). از دیدگاه صدرا عقل، روح، قلم و حتی وحی ذاتی نامفک از یکدیگر دارند؛ در واقع وی همان‌طور که معرفت حسی را جلوه‌ای از معرفت عقلی دانسته و آن دو را جدای از یکدیگر نمی‌داند؛ معرفت عقلی را نیز نوعی شهود تلقی نموده و آن را از روح و وحی جدا ساخته است (۷). چنانکه در تعریف از عقل نیز متذکر شده است که اگرچه عقل به اسامی متعددی تأمید شده؛ اما ذات یکی است؛ البته چنین امری باعث ایجاد اختلافات متعدد می‌گردد؛ چنانکه «مردمان در حد عقل، اختلاف بسیاری کرده‌اند و در تحقیق معنای آن، دچار سرگشتگی شده‌اند، چون می‌بینند که گاهی به نخستین چیزی که خداوند آفریدی گفته می‌شده. همچنان که فرمود: خداوند عقل را آفرید و او نخستین آفریده‌شده از روحانیان است که از نور خویش و از جانب راست عرش آفرید و گاهی بر خوئی از خواهای انسان و ملکه‌ای از ملکات نفسانی او؛ و گاه دیگر، بر غریزه و نهاد انسانی که بدان انسان از حیوانات امتیاز و جدائی می‌یابد اطلاق می‌گردد و دیگر گاه، بر نیک فهمی در ادراک آنچه بدان بهره‌مند می‌شود، اگرچه در امور دنیایی و زودگذر باشد، لذا به چون معاویه‌ای عاقل گفته می‌شود و گاهی نیز بر غیر این معانی اطلاق می‌گردد.» (۶) در واقع عقل^۱ چه در جسم مادی موجبات معرفت عقلانی را مهیا سازد؛ و چه در عالی‌ترین صورت خود یعنی معرفت نورانی، همان عقل است.

آنچه در معرفت عقلی مورد تأکید خاص ملاصدرا است، این است که عقل و شناخت عقلانی دارای جنبه حسی و مادی نیست چراکه «عقل با همه تباین و تشکیک، آن را یک‌چیز که همه در آن اشتراک دارند فرامی‌گیرد و آن غیر جسمانی بودن و صفت نبودنش است برای جسم و جسمانی از آفری که جسمانی است؛ و از جهت اشتراکش در این مفهوم شایسته است که موضوع برای علم واحدی قرار گیرد و برایش کتاب واحدی وضع شود که در آن بحث از احوال اقسام و عوارض ذاتی آن شود.» (۶) صدرا در این خصوص به حدیثی در این باب اشاره نموده و می‌گوید: «محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از ابن فضال از حسن بن جهم روایت کند که گفت: شنیدم حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمود: دوست هر انسانی عقل اوست و دشمن او جهل او. مقصود امام از این عقل، معنی سوم یا چهارم از معانی عقل است و آن دو نزدیک به هم‌اند (از جهت معنی) چون مقصود از آن غریزه مشترک انسانی و علوم ضروری که مبادی نظریات‌اند نیست و آرای مشهور و عقل کلی هم که نخستین مخلوق است، نیست و عقل از آن روی دوست انسان و جهل دشمن او گشت که به‌واسطه عقل، انسان دوست را به دست می‌آورد و به خیرات و نیکوئی‌ها راهنمایی می‌شود و باواسطه آن دشمنان را دفع می‌نماید و از شرور و بدی‌ها دوری می‌گزیند و به اشاره آن عمل طاعات و کارهای نیک را انجام می‌دهد و گناهان و

کارهای زشت را ترک می‌کند و راه خشنودی خداوند و عبادت پروردگار را می‌پوید.» (۶)

بر این اساس ذات معرفت عقلی از جنس نور است و اگرچه در جسم مادی و شناخت آدمی که دارای جسمانیت است حلول می‌یابد، اما این حلول و نمود، تمامی وجود عقل نیست و تنها جلوه‌ای از جلوات عقل است که در جسم مادی حلول یافته است.

معرفت اخلاقی و فضیلت نزد ملاصدرا

ملاصدرا رابطه معرفت و فضیلت را بواسطه نگرش اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌کند در این زمینه بیان می‌دارد که هر امری که انسان در جهان آن را ادراک می‌کند در نفس او تأثیر می‌گذارد و در آن باقی می‌ماند و در صحیفه قلبش نگاشته و در خزانه معلوماتش جمع می‌گردد. این موضوع در روز قیامت و با از بین رفتن حجاب بدن هویدا می‌شود. (۸). این اتحاد حتی در امور جزئی مرتبط با عقل عملی^۲ و صناعات و مهارت‌ها نیز صادق است زیرا همانگونه که بیان شد، ملاصدرا معتقد به معرفت در عالم خیال همانند معرفت در عالم عقلی است و این مهم بر اساس حرکت جوهری نفس در همسرخ شدن نفس در مرتبه مثال و عالم خیال است. دلیلی که ملاصدرا در این باره می‌آورد بحث یادگیری و آموختن حرفه و اخلاق است. زیرا اگر یادگیری علوم در نفس باقی نمی‌ماند در طول زمان و بر اثر تکرار ثبوت نمی‌یافت هیچ فردی نمی‌توانست حرفه‌ای را بیاموزد. تربیت و تهذیب نفس نیز فایده‌ای نداشت و آموزش به کودکان سودمند نبود زیرا از کودکی تا بزرگسالی هیچ تفاوتی در او حاصل نمی‌شد. (۸) رابطه میان معرفت اخلاقی و فضیلت ارتباطی دوسویه است زیرا عمل (فضیلت اخلاقی) نیز راهی برای تکامل عقل نظری و اتصال به عقل فعال است. به نظر ملاصدرا فضیلت و فضایل اگر در جهت معرفت اخلاقی و عقل عملی باشد، مراتب عقل نظری و معرفت نیز در انسان تکامل می‌یابند و مخالف این موضوع نیز صادق است و اگر حرکت انسان به سوی امور حیوانی و رذائل باشد از کمال شایسته عقل نظری باز می‌ماند (۹).

به همین دلیل است که ملاصدرا برای نفس به حیث اضافه بودن به بدن قائل است، معرفت اخلاقی و اعمالی که بواسطه آن صورت می‌گیرد سبب کمال نفس می‌شود. بنابراین اهمیت فضیلت در کسب کمال برای نفس است که سبب تکامل عقل عملی می‌شود و تکامل عقل عملی نیز زمینه ساز تکامل عقل نظری یعنی معرفت اخلاقی و کمال واقعی انسان می‌شود. (۹)

به نظر ملاصدرا نسبت معرفت به فضیلت بر اساس تأثیرگذاری امور ذهنی (معرفت) بر امور عینی (کسب فضایل) و بالعکس است. به عنوان مثال در امور عینی جسم خیس مرطوب است اما هنگامی که ذهن آن را درک می‌کند، ذهن مرطوب نمی‌شود بلکه صورت محسوس و متخیله در آنها بوجود می‌آورد و سبب می‌شود که صورت عقلی آن در ذهن مترسم شود. در مسائل اخلاقی^۳ نیز خشم که امری درونی است می‌تواند به شکل عینی مثل سرخی رخسار یا تندی ضربان قلب بروز کند. به نظر ملاصدرا این امکان هست که خشم در جای دیگری خود را به



که بود نه راجع به نفس مثالی؛ و در این مرتبه ذات بی‌شعور، عین ذات عینی متعلق به روح کبدی است نه عین نفس مثالی (۱۲).

قرچغای خان تأکید می‌کند که «در همه این مراتب، نفس مثالی او باقی است و مرتبه شعور هیولانی به ذات عینی هیولانی خود مرتبه سافل اوست و مرتبه توجه به خارج ذات خود که به نقص حدیث شریف و قول ارسطو متحرک به حرکت ممدوده روحانی است؛ مرتبه اُسفل از مرتبه شعور به ذات اوست. (۱۲)

قرچغای خان معرفت امور مرتبط به نفس^{۱۳} (فضیلت و ردیلت) را به واسطه عقل نیز میسر می‌داند و این دقیقاً همان رویکردی است که افلاطون هم به این مقوله داشت؛ از دیدگاه افلاطون «فیلسوف کسی است که حقیقت را می‌بیند و روح وی قادر است به تماشای حقیقت بنشیند.» (۱۴). بدیهی است که شناخت حقیقت از دیدگاه کسانی همانند افلاطون جز با عقل میسر نبود؛ قرچغای هم در این امر کاملاً از افلاطون تبعیت می‌کند.

معرفت عقلانی نزد قرچغای خان

قرچغای خان در معرفت عقلانی بیان می‌دارد که افعال نفس به قسمت اولی بر دو قسم است: یکی در عالم صورت و ظاهر، یعنی در عالم ذی وضع و ذی جهت به شرط وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل فاعل که مخصوص اقلیم جسم تعلیمی مادی است. دوم در عالم معنی و باطن، یعنی عالم بی وضع و بی جهت، بدون وضع و محاذات فاعل با موضوع فعل، اما قسم اول شرط قادریت و فاعلیت او به حسب عالم ذی وضع و ذی جهت دو چیز است: یکی بدن و آلت ذی وضع و دوم موضوع فعل ذی وضع؛ و این بر دو قسم است: یکی ظاهری دفعی، چون ایجاد نفس شمس مر ماهیت ضوء را در هوا به شرط وضع و محاذات بدن ذی وضع شمس با موضوع فعل ذی وضع، یعنی هوا به شرط جسم صلب. دوم ظاهری تدریجی، چون ایجاد شمس مثلاً مر ماهیت صورت نوعی هوایی را در جزئی از اجزای جسم طبیعی بی شرط وضع و محاذات کوكب شمس با جزئی از اجزای آب به شرط تأثیر شمس و تأثر آب و حصول استعداد هوایی؛ و این فعل نفس فی الحقیقه موقوف است به دو فعل: یکی ایجاد ماهیت تأثیر تدریجی که از مقوله آن یفعل است در ذات خود از راه باطن به شطر وضع و محاذات جرم شمس با هوا. دوم نتیجه و حاصل این فعل است که ایجاد ماهیت صورت نوعی هوایی است در ماده مستعد هوایی و از این قبیل است تأثیر نفس اسطوقسی نار در جسم آب به شرط صورت نوعی نار که به منزله روح غریزی آلت تأثیر نار است تا حدی از حدود معین که فی الحقیقه عین اتمام فعل تسخین و سکون آن فعل است به شرط تأثیر فاعل و تأثیر قابل به شرط آلت تأثیر و بر این نحو قیاس کن فعل نفس ناطقه را در ایجاد صورت اعطائیه و تأثیر نفس در ماده ناطقه و تأثر نطفه تا حدی معین که نهایت تأثیر و اعداد او و حصول استعداد صورت نوعی اعضایی است و حدوث صورت نوعی جوهری اعضایی است بر آن ماده مستعد از نفس مصور به شرط تحریک آلت تأثیر و به شرط قابل آن تأثیر و انقطاع و سکون آن تحریم جمیعاً؛ و شک نیست که این نحو

صورت امر عینی نظیر آتش نمایان کند (۱۰). بنابراین هنگامی اعمال و اندیشه‌های انسان تبدیل به فضایل اخلاقی در نفس می‌شوند در حقیقت از صورت جسمانی خود خارج شده و در آخرت ملکات اخلاقی نفس دوباره به اجسام آن جهانی تبدیل می‌شوند. به نظر ملاصدرا همانگونه که هیولا ماده تکون اجسام صور مقداری است ولی خودش مقدار پذیر نیست نفس ناطقه هم ماده پیدایش تجسم اعمال و تکون اجسام و صور مقداری در عالم آخرت است هر چند خودش دارای مقدار و بعد جسمانی نیست (۱۱). «انسان به حسب نوع اخلاق و ملکاتی که بر نفس غالب می‌شود در روز قیامت صورت مناسب با آن اخلاق و ملکات را خواهد داشت و این همان تجسم اعمال و تجسد اخلاق است» (۱۰)

معرفت در عالم مثالی از نظر قرچغای خان

آرای فلسفی قرچغای خان در زمینه اعتقاد به معرفت مثالی در ادامه نگرش ملاصدرا و نگرش افلاطونی او در تأکید عالم مثال به عنوان مرتبه ای میان عالم حس و عقل است. قرچغای خان معرفت انسان به عالم مثال را در مرتبه نفس مثالی، عین ذات انسان می‌داند نه زائد بر ذات او. بنابراین اموری مانند کسب فضائل در نفس انسانی (مرتبه مثالی) نیز عین ذات انسان خواهد بود نه زائد بر آن (۱۲).

از دیدگاه افلاطون «شرط لازم معرفت خطاناپذیری^{۱۱} و مطابقت با متعلق است لذا اگر کسی به گمان خود چیزی را بداند ولی درعین حال، چنین علمی با معلوم، مطابق نباشد نمی‌توان گفت وی عالم است؛ دوم آن که معرفت باید درباره آنچه هست باشد یعنی معرفت به نیست و به آنچه در حال شدن باشد تعلق نمی‌گیرد چون عدم که وجود ندارد و چیز در حال شدن هم واقعیت موهوم است؛ پس هر حالتی از ذهن که نتواند واجد این هر دو خصیصه باشد نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد.» (۱۳). این عبارت را عیناً قرچغای خان هم به کار می‌برد و البته وی بر نور تأکید ویژه دارد.

درواقع از دیدگاه قرچغای خان نفس مثالی وقتی که متعلق شود به روح کبدی نزول می‌کند و نفس عینی بی‌شعور نیز می‌شود و در این مرتبه سافل از بابت جماد یا نبات می‌شود؛ و چون به روح دماغی متعلق شود، نفس عینی عالم و شاعر می‌شود به ذات عینی هیولانی خود نه به ذات مثالی خود؛ و چون عالم شود به ذات عینی خود، آنگاه عالم می‌شود به امور خارج از ذات خود اجمالاً؛ و چون عالم شود اجمالاً، متوجه می‌شود از برای فعل یا از برای انفعال یعنی ادراک تفصیلاً و در این مرتبه محرک و متحرک و حرکت روحانی عین ذات عینی او می‌شود به سبب انصاف به صفت شوق و قوه شوق نه عین ذات مثالی او این راجع شدن را به ذات خود حرکت نگویند از آن جهت که هرگاه میل و توجه به خارج ذات خود حرکت روحانی باشد، سلب میل و عدم توجه عین سکون خواهد بود، چنان که پیش از توجه ساکن بود نه حرکت قهقری؛ و در این مرتبه مسکن و متسکن و سکون، عین ذات شاعر عینی است نه عین نفس مثالی او و چون آلت روح دماغی فاسد شود، آن نفس عینی شاعر الذات راجع به نفس عینی بی‌شعوری الذات متعلق به روح کبدی می‌شود

قدرت نفس بر ایجاد معلول جوهری خود که صورت نوعی اعضایی است این است که تأثیر کند در ماده متأثر و تأثیر و تأثر او آخر شود و به کمال رسد و ساکن شود تا ماهیت صورت نوعی اعضایی موجود شود از نفس در نطفه مستعد؛ و چون این نحو وجود به این نحو فایض شود بر ماهیت صور اعضایی، دیگر آلت بی‌کار شده محتاج به آلت و تأثیر غیرمتمناهی نخواهد بود، چنان که ظاهر است (۱۲).

از دیدگاه قرچغای خان نفس ناطقه^{۱۲} مبدا اثر هیچ فعلی و انفعالی نتواند شد مگر به شرط آلت، یعنی روح غریزی که به منزله دست روحانی اوست و به شرط نور و قوای فایضه به روح که به منزله حیات و قوت آن دست اوست و دانسته شد که نفس مادامی که متعلق به بدن عنصری است شاعر و عالم به ذات خود و غیر ذات خود نتواند شد مگر به شرط آلت، یعنی به روح غریزی دماغی و به شرط توجه به متوجه الیه؛ و عالم و شاعر به صور علمیه و خلقیه حادثه در ذات خود و بالجمله به متوجه الیه نتواند شد مگر بر سبیل تعاقب؛ و بعد از قطع تعلق از بدن به همه آن صور عالم است به علم حضوری دفعتاً نه متعاقباً؛ و دانسته شد که میل و توجه نفس به متوجه الیه علت فاعلی استعداد صورت حاصله و سبب حصول صورت حادثه است در ذات نفس و در آلت نفس از واهب الصور؛ و چون این دانسته شد گوییم: فعل اول که او تصویر اعضاست، آلت او را روح و قوه مصوره و مخلقه خوانیم و فعل دوم او که تغذیه و تمییه است آلت او را روح و قوه نباتی خوانیم و فعل سوم او که فعل حیوانی، یعنی احیای بدن است (۱۲).

معرفت اخلاقی و فضیلت نزد قرچغای خان

معرفت اخلاقی و فضایل نزد قرچغای خان در عالم مثالی و عقلانی تعریف شده است. در عالم مثالی، نفس نبی موید این مرتبه از فضایل است. نفس نبی برای آنکه ملک را به بدن مثالی دیدار کند و آواز او را بشنود باید به اخلاق حمیده و فضایل آراسته باشد و از اخلاق ذمیمه و رذایل منزّه باشد. نبی عبارت از نفس ناطقه انسانی است که متنزه از اخلاق ذمیمه و متحلّی به اخلاق^{۱۴} حمیده باشد و مع ذلک محدث و متمثل له باشد، یعنی ملک برای او به بدن مثالی متمثل شود و او آواز ملک و بدن مثالی او را به سمع و بصر مثالی خود بشنود و ببیند، به حیثیتی که سمع و بصر مثالی او به آلت متخیله و حس مشترک و حاسه سمع و بصر عنصری او سرایت و حکایت کند و از این حیث عالم به جمیع علوم حقه نافع یا به اکثر آنها باشد، خصوصاً به علومی که متعلق به اعمالی باشد که به استعمال آنها سایر نفوس ناطقه مستوجب ثواب و نجات، و به ترک و اهمال آنها مستوجب عقاب و هلاک باشند، نه از جهت تعلّم به قوه فکریه. مع ذلک متصرف در عالم کون و فساد باشد به گونه‌ای که از او آیات و خرق عادات ظاهر گردد (۱۲). معرفت اخلاقی و فضیلت سبب می‌شود که انسان در عالم عقلی و معرفت عقلی نیز بالاتر از ملائکه باشد و این موضوع بواسطه جمع میان حکمت نظری^{۱۵} و عملی است. حکمت نظری به نظر ایشان عارف بودن به مبدأ المبادی و به نبوت و امامت و به عالم بودن به جمیع حقایق و ماهیات اشیا و موجودات کلیه و جزئیة است، و حکمت عملی متصف به جمیع اخلاق

حمیده بودن است که بواسطه آن افضل از جمیع ملائکه مقربین می‌شود (۱۲).

به نظر قرچغای خان شروط وصول به اقصی درجه ایمان و اعلا مرتبه سعادت، حکمت و عرفان که انسان کامل یعنی حضرت علی (ع) بواسطه ارتکاب و اشتغال به جمیع ما فریضه های الهی از اعمال حسنه ظاهری و اخلاق حمیده باطنی مانند فضیلتی نظیر سخاوت، شجاعت، عفت و عدالت است و دوری از اخلاق ذمیمه باطنی مانند بخل، ترس، آزار و جور و شهوت و غضب است. رسیدن به جامعیت میان معرفت و فضیلت نیز برای بعضی افراد بطور کامل و برای برخی به صورت بعض و جزئی امکان دارد زیرا لازم نیست که هر فردی از افراد انسانی در معرفت و اخلاق حمیده به مرتبه کمال یا به مرتبه اکمل برسد. (۱۲): «و ثابت شده که هر نفس مثالی متعلق به بدن مثالی و متعلق [به بدن] عنصری همان نفس کل است بکله، إلا اینکه به حسب استعداد ذاتی هر بدن مثالی علوم و اخلاق او در بعضی ابدان مثالی مکشوف است بکله و در بعضی ابدان مثالی مکشوف است ببعضه و مغمور و منسی است ببعضه. و به حسب استعداد بدن عنصری در جمیع ابدان مغمور است بکله. و ثابت شده که علوم نفس مثالی، علوم تبعی نفس کل است علی حسب استعداد البدن المثالی. پس باید که علوم تبعی او در نفس عنصری مغمور باشد، به حیثیتی که آنچه از علوم و اخلاق و افعال در نفس عنصری حادث شود، در علم نفس مثالی موجود باشد بلا زیاده و نقصان به نحو اعلا و اشرف، و در نفس حسی موجود باشد مغمورا.

تأثیر فضایل در عالم مثال چنین است که فرد فضیلتمند در خواب یعنی عالم مثالی آن فضایل را به عنوان حقیقی و واقعی مشاهده می‌کند. قرچغای خان در این باره چنین می‌نویسد: «هر نفس انسانی به حسب تعلق به بدن عنصری دو جهت دارد: یکی جهت عقلی و نطقی، دویم جهت حسی و حیوانی، پس هر نفسی که جهت عقلی و نطقی او غالب باشد بر جهت حسی و حیوانی او، فطریاً و ذاتیاً او کسبیا و عارضیاً، البته منع می‌کند جهت حسیه و حیوانیه خود را و نمی‌گذارد که آلت متخیله را مشغول کند به ملاحظه و اختراع در صور و معانی جزئیة مخزونه، بلکه مشغول می‌کند به افکار صحیحه و به تحصیل علوم و آراء حقه و به اعمال و اخلاق حمیده. پس در خواب مشاهده می‌کند آن علوم و اخلاق خود را به عنوان حقیقی و واقعی به اشکال لطیفه و حسنه نه به عنوان ملاحظه و اختراع.» (۱۲)

به نظر قرچغای خان فضیلت اخلاقی به تنهایی نیز سبب معرفت و حرکت انسان به سوی کمال است، زاهدان و عابدان در این مرتبه هستند که «ترقیات آنها به حسب اعمال و اخلاق حمیده است نه به حسب معرفت و ادراک حقایق معلولات باری تعالی و ادراک صفات باری - جل شأنه - و عالم الهی، چنان که در حدیث شریف مصرح است» (۱۲). به نظر قرچغای خان شکی وجود ندارد که کمالات حقیقی انسان، علوم حقه و صادق و اخلاق حمیده است، و اشرف لذات او تحصیل این کمالات است. اما برای نیل به فضیلت اخلاقی انسان نیاز دارد تا به تغذی و نمود عقلانی و نشاط عقلانی خویش بپردازد تا قدرت



هر مرتبه ای که هست، متحد می شود. ملاصدرا این تحلیل را برای اثبات معاد جسمانی بکار می برد. همین رویکرد نزد قرچغای خان نیز دیده می شود. به نظر او این موضوع مشهود است که انسان هر عمل خیر و شری که در گفتار و اعمال جزئی انجام داده از نفس حسی و عینی و اندامهای او محو و فراموش شده است و حتی نمی تواند آنها را یادآوری کند. از این رو نمی تواند آنها را در خیال فلکی و غیر فلکی مشاهده کند و اگر چنین باشد در عالم برزخ و قیامت نیز نمی تواند از آن فضایل یا ردایلی ملتذ یا در عذاب باشد. زیرا لذت و ألم روحانی تنها با حصول و حلول صورت لذت و ألم در ذات متخیل به علم حضوری پدید می آید و این موضوع خلاف عقل و حدیث شریف است. «پس باید که این قسم صور جزئیة حادثه در نفس مثالی او مخزون باشد نه در بدن او و نه در نفس حسی و عینی و نه در بدن او و نه در نفس منطبقه فلکی، فثبت المطلوب؛ و از این ظاهر می شود غلط شیخ الرئیس و معلم ثانی و مانند آنها که به نفس مثالی قائل نیستند و گویند نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن عنصری اعمال حسنه و سیئه خود را در لوح خیال فلکی مشاهده می کند» (۱۲).

نتیجه گیری

با تحلیل مبانی آرای ملاصدرا و قرچغای خان در تحلیل نظریه ارتباط معرفت با فضیلت در عوالم مثالی و عقلانی نفس انسانی نتایج زیر بدست آمدند:

در آراء ملاصدرا برای تحلیل رابطه معرفت با فضیلت، توجه به نوع گزاره های اخلاقی و ارتباط آن با ادراک انسانی دارای اهمیت است، امری که در آراء قرچغای خان به آن توجهی نشده است. در این باره ملاصدرا آراء جزئی اخلاقی را مرتبط با مرتبه خیالی در انسان و عالم مثالی عینی می داند اما گزاره های کلی اخلاقی نظیر خاصه های خیر و شر و فضیلت و ردیلت را در عالم عقلانی و مرتبه عقل نظری اثبات می کند. به همین لحاظ است که در مباحث هستی شناسانه درباره فضیلت و ارتباط آن با معرفت مبانی معرفت شناسانه بحث او مشخص است. مهمترین شباهت آراء ملاصدرا و قرچغای خان ضمن بحث ارتباط معرفت و فضیلت استفاده از این موضوع در بحث معاد جسمانی است. به نظر این دو متفکر اگر به این موضوع توجه شود که مراتب نفسانی انسان در مراتب حسی تا عقلی متناظر با عوالم حسی تا عقلی است بنابراین آنچه نفس انسان از فضایل و ردایلی کسب می کند با او متحد خواهد بود و این اتحاد در عالم قیامت خود را به صورت لذت از فضایل کسب شده یا عذاب از ردایلی نشان خواهد داد. اثبات این موضوع نیز بر اساس مساوق دانستن معرفت با فضیلت ممکن شده است، زیرا در بحث معرفت است که ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را اثبات می کند و این سنخیت در بحث فضیلت تسری پیدا می کند.

ملاحظه های اخلاقی

در این پژوهش مروری با معرفی منابع مورد استفاده، اصل اخلاق امانت داری علمی رعایت و حق معنوی مولفین آثار محترم شمرده شده است.

بر دفع اخلاق ذمیمه و بر تحصیل اخلاق حمیده و علوم حقه صادقه داشته باشد.

مقایسه آراء ملاصدرا و قرچغای خان

اولین تفاوت نگرش ملاصدرا و قرچغای خان ضمن بحث درباره معرفت و فضیلت، توجه ملاصدرا به تحلیل موضوع از طریق نوعی نگاه معرفت شناسانه درباره گزاره های اخلاقی است. امری که در آثار قرچغای خان به آن توجه نشده است. ملاصدرا برای تحلیل هستی شناختی ارتباط فضیلت با معرفت در ابتدا به تحلیل سنخیت گزاره های اخلاقی می پردازد که این موضوع در آراء قرچغای خان نیست. ملاصدرا در این باره می نویسد که معرفت به گزاره های اخلاقی به نظر ملاصدرا از نوع معقولات ثانیه فلسفی هستند که می توانند جزئی و کلی باشند. گزاره های اخلاقی جزئی از طریق شناخت و ادراک وهمی کسب می شوند مانند موضوعات مفاهیم اخلاقی که خوب و بد و ضرورت باید و نباید بر آنها حمل می شوند. به نظر ملاصدرا ادراک وهمی ادراکی است که در آن نه ماده و نه عوارض ماده در آن دخیل هستند بلکه انسان معنای مضاف به محسوس را درک می کند مانند عداوت دشمن که بد است. ادراک وهمی زمانی صورت می گیرد که قوه متصرفه (از قوای حس باطنی) در خدمت متخیله واقع می شود (۱۵). ملاصدرا ادراک وهمی گزاره های اخلاقی جزئی را در حیطه معرفت نمی داند. مرتبه کلی معقولات ثانی فلسفی از مراتب معرفت عقلی است که از تحلیل و مقایسه بین اشیاء پدید می آید و ظرف عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است و از انجاء وجود موجودات حکایت می کنند مانند امور کلی اخلاقی نظیر خوب و بد و باید و نباید (۱۶). به نظر ملاصدرا عقل نظری قضایای کلی و ضروری نظری و عملی را درک می کند و سپس در مقام عمل، عقل عملی بر اساس حکم عقل نظری به آن کلیات عمل می کند و از آنجایی که ادراکات دارای مراتب هستند نفوس انسانی هم در درک خوب و بد اخلاقی متفاوت است و انسانی که به مرتبه عقلانی رسیده باشد در نفس او اخلاق و صفات نیکو به فعلیت می رسد (۱۷). از آنجایی که گزاره های اخلاقی مرتبط با افعال اختیاری انسان است که نتایج آن سعادت انسان است بنابراین علاوه بر علم نظری بواسطه عملی است که از تصفیه آینه دل از شواغل دنیا و لذتهای دنیوی کسب می شود. (۵) این موضوع سبب مستعد شدن انسان برای قبول علوم نظری می شود تا با آن به سعادت حقیقی نائل شود.

شباهت آراء ملاصدرا و قرچغای خان درباره ارتباط معرفت و فضیلت ضمن آراء هستی شناسانه ایشان درباره سنخیت وجودی مراتب نفس انسان در مرتبه حسی، مثالی و عقلانی با مراتب عالم مادی، مثالی و عقلانی دیده می شود. بنا به نظر ملاصدرا انسان با حرکت تکاملی که نفس او از مراتب حسی به مراتب بالاتر نظیر مثالی و عقلانی دارد، در ساحتیهای مختلف عالم حسی و مثالی و عقلانی واقع می شود. در هر عالمی که نفس انسانی واقع می شود، همسنخ همان عالم از او ادراک صادر می شود و این به منزله اتحاد با آن اموری است که ادراک می کند. امور اخلاقی و فضایل نیز از همین سنخ هستند و با نفس انسان در

		واژه نامه
9. Practical wisdom	عقل عملی	معرفت
10. Ethical issues	مسائل اخلاقی	فضیلت
11. Infallibility	خطاناپذیری	معرفت شناختی
12. Soul	نفس	معرفت اخلاقی
13. Talkable soul	نفس ناطقه	عالم عقلانی
14. Ethics	اخلاق	ادراک
15. Theoretical wisdom	حکمت نظری	معرفت عقلانی
		عقل

References

- Hoseinijoo SA, Eslami S, Pooladi K. (2022). The Moral Virtue of Tolerance and Its Relationship in Liberalism and Religious Modernism in Iran. *Ethics in Science and Technology*; 17 :1-7. (In Persian).
- Karimi F, Mokhtari Bayekolaei M, Kiakajoori D, Agha Ahmadi G. (2022). Factors Affecting the Success of Women Entrepreneurship with Regard to the Moderating Role of Social Justice as a Moral Virtue. *Ethics in Science and Technology*; 17 :133-14. (In Persian).
- Akbaryan R, Avani S. (2010). The relationship between rationality and human dignity in the philosophy of Mulla Sadra and Kant. *Philosophical Knowledge*; 6(4): 11-36. (In Persian).
- Taheryan Dehkordi B, Sheikh Al-Eslami M, Akbarzadeh R. (2018). Moral responsibility in the eyes of Mulla Sadra. *Hekmat Sadraei*; 7(1): 81-92. (In Persian).
- Rahimpoor, F. A., & Zare, F. (2013). Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra on immortality of human soul after death. *Religious Anthropology*; 10(29): 109-134.
- Sadr Al-din Shirazee ME. (1987). *Description of Principles of Kafi*. Translated by Khajavi M. Tehran: Human Sciences and Cultural Studies. (In Persian).
- Rasekh M, Khodaparast AH. (2013). The Impact of the Logical and Textual Approaches to Religion on Bioethics. *Ethics in Science and Technology*; 7 (4) :1-9. (In Persian).
- Emami Jom'e SM, Ganjvar M. (2013). Researching justice in sublime wisdom. *Ontological Researches*; 2(4): 65-91. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazee ME. (2006). *Asrar Al-Ayat*. 1st ed. Tehran: Hekmat Publication. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazee ME. (1996). *Al-Arshye*. 1st ed. Isgfahan: Mahdavi Publication. (In Arabic).
- Sadr Al-din Shirazee ME. (2003). *Asfar Arba'e*. 2nd ed. Tehran: Sadra Islamic Foundation. (In Arabic).
- Gharchghay Khan A. (1998). *Revival of wisdom*. Edited by Fana F. 1st ed. Tehran: Maktoub Publication. (In Persian).
- Russel B. (1999). *History of west philosophy*. 1st ed. Tehran: Parvaz Book. (In Persian).
- Lotfi MH, Kavyani R. (1988). *Plateau works*. 1st ed. Tehran: Kharazmi Publication. (In Persian).
- Sadr Al-din Shirazee ME. (1419). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ahiya al-Tarath al-Arabi. (In Arabic).
- Javadi Amoli A. (2004). *Description of the supreme wisdom*. 1st ed. Qom: Asra Publication. (In Arabic).
- Sadr Al-din Shirazee ME. (1981). *Evidence of deism in behavioral approaches*. Edited by Ashtyani SJ. 1st ed. Tehran: University Publication Center. (In Arabic).

